



## CHAPITRE 8

### VERS UN ENTRE NOUS POSTPROMÉTHÉEN

*NATHANAËL WALLENHORST*

#### INTRODUCTION

La période contemporaine est marquée par l'augmentation de l'humain initiée par les secteurs économique et médical qui n'hésitent pas à proposer des orientations structurantes pour le futur de l'humanité. Mais quelles questions politiques posent ces perspectives ? Et comment peuvent-elles être intégrées à la pensée éducative contemporaine ? Dans cette contribution, le transhumanisme est appréhendé comme un projet économique de mutation anthropologique fondé sur l'accomplissement du projet prométhéen au sein duquel le politique apparaît évincé. Alors que dans les théories transhumanistes l'accent est mis sur la mutation de l'individu pensé en dehors de toute contextualisation relationnelle, nous insistons au contraire sur l'entre nous comme espace politique de genèse de l'humain. Ce chapitre prolonge la réflexion initiée par François Prouteau pour qui il en va de l'avenir de l'humanité de « centrer nouvellement l'enseignement sur ce “nous” humain relié au cosmos, incontournable et vital ». Puis il poursuit de la façon suivante : « Ce “nous” configure un monde, c'est-à-dire un espace habitable où se tissent des relations intersubjectives sans lesquelles un sujet humain ne peut advenir. ». Après avoir présenté notre appréhension du transhumanisme comme absence de politique dans une première section, la deuxième section est consacrée à la mise en exergue de l'accomplissement du projet prométhéen comme substance des théories transhumanistes. L'accomplissement du projet prométhéen étant identifié dans ce chapitre comme possible mais non souhaitable, la troisième section consiste dans la proposition d'éléments pour une pensée politique de l'éducation visant au contraire l'émergence d'un entre



nous (Lévinas, 1991) postprométhéen. Jean-Marc Liataud, dans son chapitre « La Conscience contre la Condition » montre bien, dans l'éducation de l'homme augmenté, que le passage de l'interrogation « Est-ce possible ? » à « Est-ce souhaitable ? » est de première importance et renvoie à l'émergence d'un « sujet postprométhéen capable de fixer de lui-même des limites à son action ». L'ambition de ce chapitre est politique : nous soutenons qu'il est possible d'éduquer au politique, par différenciation de l'accomplissement du projet prométhéen de la modernité incarné par le transhumanisme.

### I. LE TRANSHUMANISME COMME ABSENCE DE POLITIQUE

Le terme transhumanisme a été créé par Julian Huxley en 1957 dans le livre *New Bottles for New Wine*, signifiant une forme de « transcendantalisation », de capacité de devenir un « plus que l'humain » par une modification durable de la nature humaine. Actuellement, dans l'usage qui est réalisé du terme transhumanisme il y a l'idée de transition de l'humanité vers un stade ultérieur qui serait la posthumanité<sup>1</sup>. Le préfixe « trans » renvoie également, pour un auteur comme le philosophe allemand Jürgen Habermas, à une transgression majeure entre la nature externe et la nature interne (2001, p. 41). Aujourd'hui, il est possible d'identifier deux écoles principales au sein de l'ensemble des théories et recherches transhumanistes : une école californienne constituée des entreprises du web de la Silicon Valley autour de la *Singularity University* de l'ingénieur américain Raymond Kurzweil et l'ingénieur greco-américain Peter Diamandis subventionnée par Google ; et une école oxfordienne, plus académique, avec le *Future of Humanity Institute* de l'Université d'Oxford dirigé par le philosophe quadragénaire suédois Nick Bostrom, ayant particulièrement participé à la constitution du contenu intellectuel du transhumanisme (Bostrom, 2002, 2003, 2014 ; Savulescu et Bostrom, 2008). En plus de ces deux grands courants transhumanistes, il existe un ensemble d'associations et de mouvements. Le transhumanisme est constitué de différentes sensibilités : les extropiens, définis par le philosophe britannique Max More (More, 1993, 2003, 2010), sont particulièrement néolibéraux avec une insistance sur la responsabilité individuelle et la

1 Ceci est valable en contexte francophone. Dans le contexte anglophone, « *posthumanism* » rassemble l'ensemble des perspectives se différenciant de l'humanisme classique dont certaines sont éloignées des courants transhumanistes.

non-intervention de l'État. Les travaux de Raymond Kurzweil, embauché depuis quelques années par Google, ont pour principale caractéristique la recherche de l'amortalité à partir de l'intelligence artificielle, ainsi que ceux de Bruce Klein qui a créé *l'Immortality Institute*. Nick Bostrom et David Pearce, quant à eux, qui ont fondé la *World Transhumanist Association* en 1998 désormais devenue *Humanity +*, se veulent plus démocrates. Dans ce courant intégrant une composante démocratique il est possible d'inclure également le sociologue américain James Hughes qui affirme un souci de redistribution juste des richesses qu'il a théorisée dans son livre *Citizen Cyborg* (2004). (Goffi, 2011, p. 22 ; Frippiat, 2011, p. 36).

Lorsque le transhumanisme est abordé en contexte français, c'est souvent la perspective éthique qui s'impose et la composante politique apparaît largement sous-estimée dans les analyses. Pourtant la visée du transhumanisme avec la poursuite de l'hégémonie économique dans nos sociétés globalisées étend les espaces privés jusqu'à faire disparaître l'espace public. Le transhumanisme est éminemment problématique dans une perspective politique.<sup>1</sup> Nous pouvons définir le transhumanisme comme une pensée économique hégémonique d'altération de l'humanité portée par un type de capital à partir d'une maîtrise de la technique. La visée commune aux différentes sensibilités transhumanistes consiste dans la préparation d'un homme nouveau, une forme d'« *homo sapiens augmentens* » (Blin, 2015, p. 88). Un chercheur de l'Université de Reading au Royaume-Uni, le cybernéticien Kevin Warwick, se présente par exemple comme le premier cyborg de l'histoire depuis l'hybridation entre des composants informatiques et son système nerveux (Maestrutti, 2011, p. 61). L'altération de l'humanité à laquelle travaillent les transhumanistes est corporelle : il s'agit d'augmenter les capacités sensorielles, mais surtout cognitives, et de repousser l'échéance de la mort afin de la supprimer. Il s'agit là d'un projet économique de définition du devenir (à partir d'une suppression de l'avenir)<sup>2</sup> qui n'est pas porté par des ci-

1 Avec le sociologue français Thierry Blin (2015, p. 100) et l'historien français Franck Damour (2017, p. 61) nous avons été tentés de qualifier la visée transhumaniste de politique. Après réflexion, il nous semble qu'il n'en est rien et que le transhumanisme consiste au contraire dans une suppression du politique, entendu dans une conception arendtienne comme possibilité d'émergence de l'action collective à partir de la pluralité humaine.

2 En anglais devenir, avenir et future se disent *future*. Le philosophe français Bernard Stiegler propose de définir le devenir comme ce qui est soumis au plus probable (2015, p. 144). Le devenir est appréhendé ici à partir d'une composante programmatique comme le prolongement de ce qui est décidé dans le présent. L'avenir est au contraire constitué de l'improbable (et qui pourrait se traduire en anglais par *what is to come*) et rejoint la conception qu'en propose le théologien allemand Jürgen Molt-

toyens mais par des actionnaires de multinationales extrêmement récentes et puissantes. Les entreprises qui portent ce projet transhumaniste pour toute l'humanité, au premier chef Google, Amazon, Facebook et Apple, ont pour point commun d'avoir acquis en une vingtaine d'années une puissance d'action peut-être plus conséquente qu'un État – sans que rien d'autre que le budget n'ait à être voté par quelques actionnaires retraités de la côté Ouest des États-Unis.

Max More (2003) décrit de la façon suivante trois des sept « principes extropiens » du transhumanisme. Ceux-ci présentent l'ambition démesurée du changement anthropologique espéré (certains des principes non relevés dans ce qui suit intègrent une composante qui se veut plus démocratique et sociale) :

« Progrès perpétuel – Viser plus d'intelligence, de sagesse, d'efficacité, une durée de vie indéfinie, la suppression des limites politiques, culturelles, biologiques et psychologiques à la réalisation de soi. Dépasser sans cesse ce qui contraint notre progrès et nos possibilités. S'étendre dans l'univers et avancer sans fin.

Transformation de soi – Affirmer le développement constant sur le plan moral, intellectuel et physique, par la pensée critique et créative, la responsabilité personnelle et l'expérimentation. Rechercher l'augmentation biologique et neurologique ainsi que le raffinement émotionnel et psychologique. (...) Technologie intelligente – Appliquer la science et la technologie de façon créative pour transcender les limites "naturelles" que nous imposent notre héritage biologique, notre culture et notre environnement. Voir la technologie non comme une fin en soi, mais comme un moyen d'améliorer la vie. (...) ».

Les principes ci-dessus sont relativement typiques du transhumanisme et partagés au sein des différentes sensibilités idéologiques. Il est possible de relever trois caractéristiques centrales des théories et recherches transhumanistes : repousser les limites de la mort et accéder à l'amortalité ; repousser les limites de la connaissance et accéder à l'omniscience ; et enfin, acquérir une puissance sans limite (permettant notamment de coloniser les galaxies).

---

mann comme ce qui n'advient qu'à l'issue de nos décisions marquées par la liberté. L'avenir intègre le politique avec la possibilité pour les hommes d'agir ensemble et est ainsi imprévisible par définition. En reprenant le champ lexical arendtien, nous pouvons dire que l'émergence de l'action de concert ne correspondant pas au prolongement programmatique du présent constitue le miracle du politique. Le futur pourrait être défini quant à lui comme ce qui engloberait le devenir et l'avenir.

L'interfaçage du cerveau avec des supports informatiques est ce qui permet l'accomplissement de cette entreprise. Un des éléments sur lesquels repose le transhumanisme est que les limites anthropologiques actuelles doivent être dépassées pour permettre à l'humanité de résoudre ses grands problèmes (comme le réchauffement climatique par exemple). Nous percevons combien il s'agit là de conduire le projet prométhéen de la modernité à son terme dans le franchissement des limites comme dans cet accès démiurgique à la toute-puissance ; et la radicalité de cet accomplissement peut effrayer. Plutôt que de conduire le prométhéisme de la modernité (au fondement du transhumanisme) à son terme, il est proposé dans ce chapitre de tenter de le dépasser.

## II. L'ACCOMPLISSEMENT DU PROJET PROMÉTHÉEN DE LA MODERNITÉ

### 1. *L'individu prométhéen*

Prométhée est une figure de la mythologie qui permet de penser la puissance humaine dans le cadre d'une transgression dans la relation des hommes avec les dieux. Le mythe de Prométhée trouve vraisemblablement son origine chez les Caucasiens avec lesquels les Grecs étaient régulièrement en relation (Charachidzé, 1986). Il existe un ensemble de variante du mythe de Prométhée à partir de deux versions principales : la *Théogonie* du poète grec Hésiode du VIII<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ et le *Prométhée enchaîné* du tragique grec Eschyle du VI<sup>e</sup> - V<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ. Les éléments narratifs qui structurent ces deux récits sont assez proches : Prométhée est le Titan qui a volé le feu à Zeus pour le donner aux hommes ; il est ensuite victime du châtement de Zeus. Le feu recouvre un ensemble de symbole comme l'intelligence, le début de la civilisation et des techniques. En revanche, les interprétations de ces deux auteurs divergent : pour Hésiode l'imprudence et la transgression de Prométhée sont responsables de toutes les souffrances humaines tandis que pour Eschyle Prométhée est l'acteur du passage de la sauvagerie à la civilisation. Il est un véritable héros pour les hommes avec lesquels il s'associe contre les dieux. (Haudry, 2016, p. 327-346).

La figure de Prométhée est celle de l'homme des techniques (Prométhée enseigne aux hommes les arts et les techniques dont la métallurgie), de l'illimitation, de la transgression et de la démesure (*hybris*), elle renvoie chez

l'individu contemporain à la recherche incessante d'émancipation et de rejet des liens imposés par la nature (Flahault, 2008, p. 35). Cette figure de Prométhée « n'exprime pas seulement un désir d'émancipation, de grandeur et de puissance ; elle constitue également un modèle, un stimulant et une justification. (...) Le propre de l'idéal prométhéen, ce qui a fait sa force, c'est le mélange intime d'un programme réaliste de connaissance et d'action avec une figure qui s'empare de l'imagination et suscite un désir d'identification. » (Flahault, 2008, p. 14-15). La proposition de Descartes que nous nous rendions « comme maîtres et possesseurs de la nature » (1637, Tome 1, 6<sup>e</sup> partie) est la première formulation explicite et la matérialisation scientifique moderne de cet idéal prométhéen. Celui-ci a été directement lié à l'idée de progrès, du latin *progressus* signifiant « avancer » et « aller de l'avant » avec pour présupposé que cela permet de nous améliorer. Mais, comme le relève la juriste française Valérie Cabanes dans le prolongement de cette réflexion étymologique, le progrès nous améliore-t-il vraiment ? (2017, p. 36). En effet, le prométhéisme a partie liée avec l'*hybris* appréhendé comme démesure et illimitation, il est « la revendication selon laquelle il n'y a pas de raison de supposer une limite prédéterminée à ce que nous pouvons accomplir ou aux façons dont nous pouvons nous transformer ou transformer notre monde. » (Brassier, 2016, p. 160). L'individu occidental depuis les Lumières « ambitionne de jouir pour de bon d'un sentiment d'exister absolu. » (Flahault, 2008, p. 281). Le prométhéisme a plusieurs manifestations particulièrement visibles dans la période contemporaine, comme la technoscience et le néolibéralisme capitaliste qui se rejoignent ici dans les théories transhumanistes. Mais il se matérialise également dans ces idéaux que sont le progrès, la liberté et l'émancipation (Flahault, 2008, p. 23). Le prométhéisme est aussi une caractéristique proprement humaine dont les animaux sont dépourvus. Comme le rappelle Cabanes « Si les loups ou les lions, par exemple, sont des prédateurs puissants, s'ils se hissent comme nous en haut de la chaîne alimentaire, ils ne massacrent pas, ils n'asservissent pas » (2017, p. 21), nous pourrions ajouter qu'ils n'éprouvent pas ce besoin de dépasser des limites, d'atteindre des records de toute puissance, de maîtriser toujours davantage l'autre et leur environnement.

Il est étonnant de constater combien un auteur comme Hannah Arendt avait perçu que le projet prométhéen de la modernité avait en germe la perspective d'atteindre son accomplissement dans l'amortalité : « je soupçonne que l'envie d'échapper à la condition humaine expliquerait aussi l'espoir de

prolonger la durée de l'existence fort au-delà de cent ans, limite jusqu'ici admise. Cet homme du futur, que les savants produiront, nous disent-ils, en un siècle pas davantage, paraît en proie à la révolte contre l'existence humaine telle qu'elle est donnée, cadeau venu de nulle part (laïquement parlant) et qu'il veut pour ainsi dire échanger contre un ouvrage de ses propres mains. Il n'y a pas de raison de douter que nous soyons capables de faire cet échange, de même qu'il n'y a pas de raison de douter que nous soyons capables à présent de détruire toute vie organique sur terre. La seule question est de savoir si nous souhaitons employer dans ce sens nos nouvelles connaissances scientifiques et techniques, et l'on ne saurait en décider par des méthodes scientifiques. C'est une question politique primordiale que l'on ne peut guère, par conséquent, abandonner aux professionnels de la science ni à ceux de la politique. » (Arendt, 1958, p. 8-9). Cette question politique primordiale revient en effet tant au philosophe, qu'au citoyen et à l'éducateur. C'est celle qui est travaillée dans cette contribution.

Dans son *Journal de pensée*, Hannah Arendt va jusqu'à imaginer que les humains puissent vaincre la mort et que cette découverte aurait des conséquences extrêmement dommageable sur la pensée : « Le plus grand et le plus atroce danger pour la pensée de l'homme consisterait en ce que ce qu'on a un jour pensé soit annulé par la découverte d'un fait quelconque qui était jusqu'à présent demeuré inconnu ; par exemple, il se pourrait qu'on parvienne un jour à faire en sorte que les hommes soient immortels, et tout ce qu'on a pensé concernant la mort et sa profondeur deviendrait alors tout simplement risible. Il serait possible de dire que ce prix est trop élevé en contrepartie de la suppression de la mort. » (Arendt, 2005). Continuons avec Arendt qui avait perçu avec finesse, dès 1958, la façon dont les machines pourraient non seulement altérer la condition humaine mais risquer de prendre la place des humains au sein de l'étendue terrestre : « Mais il se pourrait, créatures terrestres qui avons commencé d'agir en habitants de l'univers, que nous ne soyons plus jamais capables de comprendre, c'est-à-dire de penser et d'exprimer, les choses que nous sommes cependant capables de faire. En ce cas tout se passerait comme si notre cerveau, qui constitue la condition matérielle, physique, de nos pensées, ne pouvait plus suivre ce que nous faisons, de sorte que désormais nous aurions vraiment besoin de machines pour penser et pour parler à notre place. S'il s'avérait que le savoir (au sens moderne de savoir-faire) et la pensée se sont séparées pour de bon, nous serions bien alors les jouets et les esclaves non pas tant de nos machines

que de nos connaissances pratiques, créatures écervelées à la merci de tous les engins techniquement possibles, si meurtriers soient-ils. » (Arendt, 1958, p. 9-10). Arendt développe ensuite l'importance du langage dans la condition humaine comme une condition politique, c'est-à-dire un espace d'accueil de la pluralité qui ne soit pas celui de la tyrannie du même : « S'il est bon, peut-être, de se méfier du jugement politique des savants en tant que savants, ce n'est pas principalement en raison de leur manque de "caractère" (pour n'avoir pas refusé de fabriquer les armes atomiques), ni de leur naïveté (pour n'avoir pas compris qu'une fois ces armes inventées ils seraient les derniers consultés sur leur emploi), c'est en raison précisément de ce fait qu'ils se meuvent dans un monde où le langage a perdu son pouvoir. Et toute action de l'homme, tout savoir, toute expérience n'a de sens que dans la mesure où l'on en peut parler. » (Arendt, 1958, p. 10). Arendt pose ici l'importance de l'espace entre les hommes comme espace relationnel dont un des enjeux de la période contemporaine est qu'il puisse être à l'abri du projet prométhéen. Cet accomplissement du projet prométhéen proposé par le transhumanisme n'est pas sans incidence sur le monde comme sur l'autre, ces deux composantes structurantes de toute pensée politique.

## 2. *Vers une disparition du monde*

Dans les théories transhumanistes il est marquant de constater que la communauté humaine n'est plus conçue à partir du socle d'un espace public régulé d'expression de la pluralité. Cette fonction politique de régulation semble avoir disparu au profit d'une confiance aveugle dans le progrès technique dont les hommes sont capables. Le propre d'une pensée politique est l'organisation du partage de l'existence humaine dans le monde. Comment cette organisation est-elle pensée dans les théories transhumanistes ? Le téléchargement de nos esprits sur des supports informatiques est présenté par plusieurs auteurs comme particulièrement intéressant en raison de la possibilité de sauvegarde de son esprit, l'acquisition de tout type d'information, et de déplacements – comme données informationnelles – à la vitesse de la lumière (Goffi, 2011, p. 26). Que cette mise en œuvre soit peu probable n'est pas ce qui nous importe ici. En revanche ce qui est problématique est l'organisation du monde sous-jacente dans cette pensée pour assurer le partage de l'existence humaine. Si le monde est défini, dans le prolongement de la pensée arendtienne, comme l'espace qui est entre les hommes, ou la tente



abritant la pluralité humaine, nous constatons une absence du monde dans ces théories. L'inscription dans le monde ne passe plus par le corps : « Le mode d'existence qu'il s'agit de réaliser, en effet, est de circuler à titre de flux informationnel dans des réseaux informatiques, libéré de toute pesanteur et de toute adhérence : non pas dans le monde, encore moins du monde ; mais bien à tout jamais hors du monde. » (Goffi, 2011, p. 27). Le monde n'apparaît plus ici comme l'espace d'hospitalité (Theobald, 2008) de l'aventure humaine dans sa pluralité, où comme nous y encourage Renaud Hétier dans son chapitre, chacun apprend à sentir l'autre ; le monde est ici une limite à la puissance de l'individu.

### 3. *Une absence de l'autre*

Une autre dimension importante d'une pensée politique consiste dans les modalités d'accueil de celui qui vient dans le monde. Les théories transhumanistes sont majoritairement libertariennes avec une reprise partielle de la pensée de la philosophe américaine originaire de Russie Ayn Rand et de sa dénonciation de l'altruisme qui a été investie comme un encouragement à l'égoïsme (Goffi, 2011, p. 31). Les théories transhumanistes se contentent en effet d'une éthique libérale minimale dans le prolongement de la pensée du philosophe français Ruwen Ogien et de son principe de non-nuisance : « Le choix individuel de "s'augmenter" n'étant pas imposé à autrui, il ne devrait exister aucun principe permettant de le condamner. En d'autres termes, les choix privés d'augmentation de soi, d'intervention bio-technologique n'engageront que la sphère des libertés individuelles sur lesquelles rien n'a d'autorité : aucune vérité collective, aucune institution, aucun Livre, aucune autre chose que la propriété de soi-même. » (Blin, 2015, p. 95). Effectivement, dans la recherche de l'amortalité comme point central, les théories transhumanistes investissent pour centre de gravité l'individu qui ne souhaite pas quitter le monde et non pas l'accueil de celui qui vient dans le monde – au sein de laquelle nous percevons cette exaltation de l'individu propre au projet prométhéen (Flahault, 2008). L'hospitalité semble absente des théories transhumanistes. La puissance recherchée ne semble en rien orientée vers l'accueil de l'autre, mais apparaît comme au service du soi. L'accueil de l'autre qui vient dans le monde est remplacé par l'individu qui ne part pas, comme nous pouvons le constater dans la proposition de délivrance de permis de procréation comme remédiation à la surpopulation générée

par l'augmentation de l'espérance de vie. Le monde n'étant pas renouvelé par la puissance de la natalité (Arendt, 1961), nous constatons ici encore sa disparition. Ainsi, en plus d'accorder une faible place au monde, les théories transhumanistes accordent également une faible place à l'autre et seul le règne de l'identique est visé (Blin, 2015, p. 97). L'évincement de l'autre renvoie à l'évincement du prochain, qui a pour incidence directe l'évincement de la capacité de l'individu à se faire le prochain de l'autre. Nous pouvons dire que nous ne sommes pas en présence de pensées assurant la responsabilité de la préparation du monde pour les générations à venir et nous avons affaire à une suppression de la morale au profit d'un individu néo-libéral tout-puissant. Il n'y a plus d'autre : ni altérité, ni prochain. Cela génère une configuration identitaire tout autre que celle énoncée par Paul Ricoeur dans *Soi-même comme un autre* (1990) avec l'évincement de l'ipséité de la dynamique identitaire. L'inachèvement de l'humain pensé jusqu'à présent dans la tradition philosophique comme ce qui permet de continuer de devenir humain (Bellet, 1994, 2013) fait place à un achèvement générant de l'obsolescence. L'articulation de mêmeté et d'étrangeté inhérente à la dynamique du soi semble atteinte : ce règne de l'identique aboutit à une mise à mal du soi. Alors que nous pourrions croire que les recherches et théories transhumanistes préparent l'avenir, il semblerait qu'elles dessinent un futur qui est l'extension d'un présent constitué des mêmes individus. La permanence de l'identique, en étendant indéfiniment le présent, entrave l'avenir et, d'une certaine façon, arrête le temps.

Nous avons affaire à une pensée au sein de laquelle le monde, l'autre, le soi et le temps apparaissent impactés par la permanence de l'identique évoquant une forme de totalitarisme pouvant même conduire à un renoncement au réel. En effet : « On renonce à ses capacités propres puisque la technique peut tout et de manière tellement plus efficace que toute volonté humaine. On renonce même à sa mémoire puisque Google la propose en instantané permanent. Et finalement on renonce au réel. Car le réel et le fictif ne se distinguent plus. Le réel est devenu fictif à travers sa numérisation à tous crins : on le met en chiffres, en photos, et ainsi on le simplifie, on le fait entrer dans des écrans mais est-ce encore le réel ? » (Thiel, 2015, p. 147). Ce régime du même évince la pluralité de laquelle ont émergé jusqu'à présent les convictions, désaccords et débats démocratiques. Ce régime apparaît comme totalitaire dans la mesure où il n'est plus capable de produire une pluralité de convictions (Arendt, 1948, p. 215). Il est ici important de rappeler

que dans la pensée arendtienne la pluralité est la condition de l'Action, qui matérialise le politique. Sans pluralité, il n'y a pas de possibilité pour le politique de trouver un espace de matérialisation. Sans pluralité, nous sommes confrontés au totalitarisme. Les théories transhumanistes constituent une forme de paroxysme de cet individu hypermoderne et prométhéen qui se développe dans la période contemporaine globalisée néolibérale autour de la transgression des limites, de la recherche de la puissance, et de l'exaltation de l'individu. Le projet prométhéen renvoie à un primat accordé aux choses – et à l'individu comme objet – sur l'autre. Cette antériorité du rapport aux choses sur le rapport aux autres signifie que l'individu est premier sur la société (Flahault, 2008, p. 66). Un des prolongements directs de cette idée est que cette certitude « que l'être humain peut faire table rase de la société dans laquelle il est né sans qu'il en soit lui-même détruit, de sorte qu'il lui est ainsi possible de reconstruire une nouvelle société. Mieux, il est possible de détruire l'homme ancien et de faire de lui un homme nouveau, puisque, lorsqu'il est réduit à rien, l'être humain n'est pas pour autant anéanti : il conserve le pouvoir de se régénérer. » (Flahault, 2008, p. 66-80). Face à cette illusion destructrice, travailler par l'éducation à l'émergence d'un entre nous à l'abri de ce projet prométhéen est un des enjeux de la période contemporaine – l'éducation étant entendue ici comme fondamentalement cosmopolitique (Lamarre, 2012) à partir de l'hospitalité de celui qui vient dans le monde.

### III. ÉDUIQUER POUR UN ENTRE NOUS POSTPROMÉTHÉEN

Le mythe de la création d'un homme nouveau étant le propre d'un système totalitaire, comme nous l'avons vu dans l'histoire avec le nazisme et le communisme stalinien, nous allons tenter de penser autrement l'humain sans tomber dans ce risque totalitaire en pensant les conditions d'émergence d'un entre nous postprométhéen. Appréhender l'entre nous plutôt que l'humain permet également d'éviter de trop essentialiser l'humain.<sup>1</sup> Il s'agit par ailleurs d'un exercice nécessaire dans un débat avec les théories transhumanistes qui ont la particularité d'être uniquement centrées sur l'humain comme individu et non comme espace relationnel. Nous appréhendons l'entre nous – qui est à distinguer de « l'entre soi » par son intégration de la pluralité, donc de

<sup>1</sup> Même si, comme le mentionne François Prouteau dans cet ouvrage, face à la réduction numérique une réflexion sur l'essence n'est pas inutile.

l'étranger, et n'est pas dans le régime du même – comme ce qui façonne l'humain au jour le jour. Penser ce qui est entre nous, en revient à penser le bien commun et la préséance de la coexistence sur l'existence. L'entre nous est autant l'espace d'émergence de l'humain que l'espace du politique et renvoie à ce que Hannah Arendt nomme « *l'inter homines esse* » : l'être en commun des hommes (1961, p. 16). L'enjeu de l'émergence d'un entre nous postprométhéen est celui de la pérennité de l'humanité, c'est-à-dire de sa non-obsolescence. Le philosophe allemand Gunther Anders, le premier mari d'Hannah Arendt, avait bien perçu cet enjeu en 1956 en identifiant l'aliénation de l'homme vis-à-vis de ses productions et que celle-ci irait jusqu'à son terme avec l'obsolescence de l'être humain (Anders, 1956). Dans *L'obsolescence de l'homme*, il critique en effet le mythe de Prométhée au fondement de l'anthropologie de l'homme moderne. Il appelle de ses vœux la figure d'un être humain prenant de la distance avec l'*hybris* et intégrant les limites. Penser un entre nous postprométhéen revient à appréhender l'individu en relation et dépendant de l'autre comme de son environnement : « Il faut bien finir par le reconnaître : pour s'humaniser et pour être soi – ou plutôt pour le devenir –, l'être humain dépend de ce qui n'est pas soi. » (Flahault, 2005, p. 44). L'entre nous postprométhéen esquissé dans cette contribution matérialise une prise de distance avec cet *homo oeconomicus* hégémonique dans la période contemporaine à qui le transhumanisme propose sa pleine émancipation<sup>1</sup>.

La recherche de dépassement du prométhéisme dans une éducation au politique de l'homme augmenté ne doit aucunement être confondue avec un rejet des techniques. Selon le mot célèbre du philosophe français Merleau-Ponty, « Tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme, comme on voudra dire, en ce sens qu'il n'est pas un mot, pas une conduite qui ne doive quelque chose à l'être simplement biologique – et qui en même temps ne se dérobe à la simplicité de la vie animale. » (1976, p. 220-221). La technique participe de notre anthropisation puis de notre humanisation dans son association avec le symbole. L'humain n'existe pas en soi, il émerge dans le prolongement de l'anthropisation de l'environnement permise pas la technique avec l'apparition de corps sociaux où la composante symbolique est parti-

1 Cette réflexion d'éducation au politique prend l'entre nous (catégorie oppositionnelle à l'individu du transhumanisme) pour point de départ. Si l'évocation de l'entre nous est nécessaire dans une réflexion politique, il n'est en revanche pas suffisant et il doit être articulé à l'idée de communauté capable. Comme l'a bien mis en évidence le philosophe allemand ayant émigré en France Eric Weil, dont la pensée a été travaillée par Jean-Marc Liautaud dans cet ouvrage, le politique est également caractérisé par l'organisation d'une communauté historique qui la rend capable de prendre des décisions.



culièrement importante (Bourg, 1996). Nous pouvons distinguer les trois processus de l'hominisation avec la transformation physique progressive de l'animal vers les hominidés, puis celui de l'anthropisation avec la transformation des choses par les techniques, et enfin celui de l'humanisation avec la transformation objective des choses par le symbole (Leroi-Gourhan, 1964).

Nous proposons trois apprentissages participant de cette émergence d'un entre nous postprométhéen : reconnaître la Terre comme notre maître ; apprendre à être relié aux autres ; et enfin, maîtriser l'*hybris* naissant.

### *1. Reconnaître la Terre comme notre maître*

La question de l'entre nous est à penser à partir de ce qui est entre les êtres humains, de ce qui les relie et les différencie, mais aussi en intégrant l'espace matériel, bio-géo-chimique, qui est entre les hommes. La nature ou l'environnement font ainsi directement partie de l'entre nous et « Nous devons retrouver le chemin d'une cohabitation harmonieuse avec les arbres, les plantes et les animaux mais aussi entre nous<sup>1</sup> » (Cabanes, 2017, 4<sup>e</sup> de couverture). La pensée écologique atteste d'un déclin du prométhéisme et est un point d'appui incontournable pour penser ces espaces postprométhéens : les limites de la planète sont un obstacle au déroulement du projet prométhéen et elles se rappellent à nous avec force (Flahault, 2008, p. 17). L'entrée dans l'Anthropocène, cette nouvelle période géologique marquée par l'humanité comme force géologique et caractérisée par la modification de façon durable des conditions d'habitabilité de la biosphère (Crutzen, 2002 ; Waters *et al.*, 2014 ; Waters *et al.*, 2016 ; Zalasiewicz *et al.*, 2008 ; Bonneuil et Fressoz, 2013 ; Bourg et Papaux, 2015a) rend nécessaire le développement d'une pensée postprométhéenne. Ici aussi l'enjeu est celui de la pérennité de l'aventure humaine à partir de la préservation d'espace d'habitabilité humaine de l'étendue terrestre. L'intuition de Hannah Arendt en 1958 relative à l'ampleur de la destruction environnementale en cours s'avère également avoir été pertinente : « L'émancipation, la laïcisation de l'époque moderne qui

1 Un ensemble de pensées se développent en ce moment autour de la nécessité d'établir un autre rapport avec les animaux. La radicalité et la militance de certaines d'entre elles nous ont parfois empêché de percevoir leur importance. En effet, l'entrée dans l'Anthropocène et la généralisation d'une société monde sous domination économique où tout peut permettre de maximiser des intérêts individuels (y compris les êtres vivants que sont les animaux) nous ont progressivement fait regarder les choses autrement. Alors qu'un ensemble de réflexions émerge autour de l'organisation d'une cohabitation des hommes avec les robots, ces pensées de la condition animale et de la nécessité de changer nos relations avec les animaux apparaissent particulièrement nécessaires.



commença par le refus non pas de dieu nécessairement, mais d'un dieu Père dans les cieux, doit-elle s'achever sur la répudiation plus fatale encore d'une Terre Mère de toute créature vivante ? » (Arendt, 1958, p. 8). L'exercice de développement d'un entre nous à l'abri du prométhéisme est complexe tant celui-ci participe des fondements culturels de notre civilisation. En effet : « Aujourd'hui, on dit souvent (...) que l'humanité fait partie de la planète. Facile à dire, mais difficile à penser ! Nous sommes bien mal préparés à penser ce que nous disons, c'est-à-dire à développer tout ce qu'implique cette formule écologique. » (Flahault, 2008, p. 60). Pour Flahault, entrer dans une ère post-prométhéenne, c'est renoncer à « une position de surplomb et d'extériorité par rapport à son environnement » (Flahault, 2005, p. 378). Il semble en effet que les enjeux du long terme (Bourg et Whiteside, 2010) éclairés par les Sciences de l'environnement et les Sciences du système Terre encourage à penser les conditions d'une mutation anthropologique.

L'« entre nous » étant constitué de la « nature », l'émergence du politique advient également dans la relation avec la « nature » avec laquelle nous pouvons « croître ensemble » (Berque, 2016b, p. 170). L'humanité a une activité politique dans le monde rendue possible par un flux de matière bio-géochimique. C'est l'inscription dans ce flux de matière entre la Terre et l'humanité qui rend possible l'activité politique, ce qu'a très bien montré la philosophe française Corine Pelluchon dans *Les nourritures* (2015). Notre activité politique est dépendante de notre lien à la matière, donc à la Terre. Une autre façon de dire à peu près la même chose est que « La Terre est notre maître » (Westbroeck, 2015, p. 962). Positionner l'environnement de façon central dans une pensée éducative permet d'accorder un primat à la notion d'hospitalité : celle dont bénéficie l'humanité accueillie sur la Terre comme son prolongement dans l'accueil de l'autre. Il s'agit là d'une des vertus de la pensée écologique qui est une pensée de l'hospitalité humaine. La reconnaissance de l'inscription de l'humanité dans ce flux de matière bio-géochimique est nécessaire dans l'appréhension d'un entre nous postprométhéen, mais il importe également d'appréhender combien la coexistence – constituée de la vie sociale et culturelle – précède l'existence individuelle.

## 2. Apprendre à être relié aux autres

Le concept d'apprentissage est central en éducation. L'éducation repose sur l'idée qu'il est possible et souhaitable d'apprendre, et cet apprentissage est centré sur la maîtrise. Lorsque l'individu a appris, il a acquis quelque chose qu'il possède ; l'éducation est fondamentalement développementale. Elle développe le soi tout en étant faiblement centrée sur l'autre et n'est que rarement pensée du point de vue de l'autre. Lorsque l'autre est mobilisé en éducation, il s'agit de celui qui permet d'apprendre (que ce soit l'éducateur, l'enseignant, le pair ou le groupe). La figure de l'autre qui est mobilisée est celle de l'altérité qui permet de réaliser des apprentissages, et non pas celle du prochain (celui de qui je me rends proche pour l'aider, l'accompagner, l'écouter, etc.) – excepté dans les pensées du *care* qui se développent actuellement. Il y a ici un double enjeu de décentration à travailler : une décentration dans l'espace vers l'autre et dans le temps vers le prochain (celui qui est à venir et qui peut prendre la forme des générations à venir). Le philosophe français Paul Ricoeur, qui a travaillé cette tension entre le *socius* et le prochain a mis en évidence l'importance d'un style relationnel qui vaut pour celui qui est là comme pour celui qui ne l'est pas encore.

Les paradigmes éducatifs depuis les Lumières reposent sur un fondement individualiste dont on perçoit le prolongement dans la période contemporaine. Penser en éducation de façon postprométhéenne signifie de ne pas absolutiser l'émancipation du soi et de l'articuler avec la responsabilité à l'égard de l'autre. « Dans l'Occident moderne, être sans liens en est venu à qualifier une forme d'existence absolue (“absolu“ signifie étymologiquement, “sans lien“, “délié“) », tandis que dans l'Antiquité « le fait d'être sans liens définissait l'esclave par opposition à l'homme libre : celui-ci était libre précisément parce qu'il avait une place dans la société et pouvait ainsi compter sur les liens qui le rattachaient aux autres » (Flahault, 2008, p. 64). En éducation, la responsabilité et les liens aux autres que cela génère, est ainsi un pendant de la logique d'émancipation, hégémonique dans les paradigmes éducatifs depuis les Lumières. Ainsi, le véritable enjeu de l'éducation dans la période contemporaine n'est pas le sujet lui-même, mais l'autre. Comment prendre soin de l'autre et lui accorder cette attention nécessaire à l'existence ? En plus de l'apprentissage de la responsabilité comme moyen nécessaire à l'avènement d'un tissu relationnel postprométhéen, nous pouvons relever l'acceptation et le partage de la vulnérabilité humaine (et non son dépassement comme dans les théories transhumanistes).

Récemment, Pelluchon a développé une réflexion sur l'éthique des vertus favorisant la transition environnementale (2017). Il est particulièrement intéressant d'observer que celle-ci, sans être articulée à la question du transhumanisme, repose sur des fondements identiques à ceux définis dans cette contribution pour favoriser une transition anthropologique de l'individu prométhéen de la modernité à un être nous postprométhéen permettant de penser l'éducation de cet homme augmenté. Dans son travail de philosophie politique, l'éthique des vertus a pour objectif « d'orienter les pulsions [des êtres], afin qu'ils aient du plaisir à aimer ce qui est aimable ou que leurs désirs ne soient plus seulement ceux de l'*homo oeconomicus*. » (Pelluchon, 2017, p. 14). Pelluchon oppose la vertu de la considération supposant l'acceptation et le partage de notre vulnérabilité, à celle de la domination. L'individu prométhéen coupé de ce qui le relie aux autres « nourrit un système qui passe nécessairement par la surproduction, l'obsolescence programmée des objets et l'exploitation illimitée de la nature, des autres vivants, des autres hommes et même des nations par d'autres nations. » (Pelluchon, 2017, p. 15). Il est ainsi éloigné de « l'homme magnanime qui connaît la joie et est bienveillant envers autrui dont les faiblesses lui rappellent aussi les siennes » (p. 15). La reconnaissance et le partage de la vulnérabilité ainsi que l'acceptation de la coexistence a une incidence directement politique pour Pelluchon il s'agit de « la condition pour vivre mieux avec et pour les autres en s'engageant à transmettre un monde habitable. » (2017, p. 10).

### 3. Maîtriser l'*hybris* naissant

La pire des menaces de la période contemporaine est la possibilité qu'a l'humanité de se détruire (Les Convivialistes, 2013). Un des enjeux de l'éducation est ainsi la maîtrise de notre puissance, comme celle de notre *hybris*. Face à sa puissance démiurgique, comment l'humain peut-il apprendre la mesure ? Nous percevons ici aussi combien un des enjeux de l'éducation n'est plus celui de l'émancipation. Les théories transhumanistes viennent questionner nouvellement l'essence de l'éducation. Il s'agit désormais de ne pas sombrer dans l'*hybris* et la destruction. L'éducation a ainsi pour fonction d'apprendre à identifier et maîtriser l'*hybris* naissant. Cet *hybris* prométhéen est ici celui de l'individualisme de l'*homo oeconomicus* moderne. Dans le prolongement de ce qui précède, nous pouvons supposer qu'il a pour garde-fou ce partage de l'existence avec d'autres, au sein d'une pluralité humaine. Sur





ce point il est nécessaire que l'espace public reprenne du terrain sur la domination des espaces privés de notre société monde. Le développement de l'espace public d'accueil de la pluralité, par différenciation de l'espace privé de l'individu fonctionne ici comme un garde-fou de l'*hybris* de l'individu prométhéen de la modernité.

Par ailleurs, à une échelle plus individuelle, il est nécessaire d'apprendre à identifier et satisfaire son désir d'éternité qui doit être distingué d'un désir démiurgique mortifère d'immortalité et de toute puissance. Il est pour cela nécessaire d'entrer dans une nouvelle acception de la maîtrise, non plus pensée comme domination mais comme « ajustement, adaptation, adéquation », c'est-à-dire « sur le modèle du jardinier plutôt que sur celui de l'ingénieur. » (Flahault, 2005, p. 47). Cela renvoie au « choix de la non-puissance » proposé par l'intellectuel français Jacques Ellul comme attitude critique et renoncement à l'ensemble des possibles au profit de la prudence (Thiel, 2015, p. 153).

#### DE PROMÉTHÉE À SÔTÉRIA OU AIDOS



Cette réflexion sur un entre nous postprométhéen converge vers une caractéristique anthropologique que nous pourrions qualifier de sotérienne. Sôtéria est la divinité allégorique de la sécurité, de la préservation et de la délivrance du mal (Bonneuil et Fressoz, 2013) qui avait des temples à Patres et Egium. Sôtéria, qui signifie étymologiquement « le salut », a pour fondement l'attention aux limites, là où celui de Prométhée est leur dépassement. Nous pouvons identifier une autre catégorie oppositionnelle à l'approche prométhéenne à travers la figure de la déesse grecque Aidos (Baskin, 2014), déesse de la honte, la pudeur, et l'humilité. Penser un entre nous sotérien suppose une diminution de la prise de risque et une éthique des vertus telles que la modération, la retenue matérielle (Parizeau, 2016, p. 36) ou la prudence de ce qui est souhaitable pour tous. Le sociologue français Alain Ehrenberg, dans *La fatigue d'être soi* (1998), insistait déjà sur le passage problématique de la modernité d'un régime polarisé entre l'autorisé et l'interdit à un régime polarisé entre le possible et l'impossible dont on perçoit actuellement une forme de paroxysme dans les théories transhumanistes (Fripiat, 2011, p. 34). Il s'agit là d'un élément particulièrement bien mis en évidence par





AUGMENTER OU ÉDUQUER ? – VERS UN AVENIR POSTPROMETHÉEN

Jean-Yves Robin dans le chapitre « Conditions anthropologiques de l'émergence d'un homme sans limite ».

